

des de las verdades mundanales, fundadas en evidencias privadas. Parece, aunque no es del todo claro, que las verdades referidas a cuestiones últimas estarían dentro de estas verdades mundanales, es decir, dentro de las opiniones (pp. 200-204).

Arraigar de nuevo el lenguaje en la persona, que es quien habla, vincula la lingüística con la ética. No obstante, Marina niega –y me parece acertado– que el consenso propugnado por la ética discursiva, con Habermas a la cabeza, pueda fundar la ética (p. 184).

Marta Miranda

Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998, 798 págs.

Según Schmidt-Biggemann, la fantasía fue el motor primordial de un tipo peculiar de espiritualidad occidental que siempre se movió entre la razón y los sentidos, entre la sabiduría de la fe y las meras realizaciones históricas contingentes de las distintas religiones y mitos. Al menos así lo hicieron notar Plotino, Agustín de Hipona, Avicena, Buenaventura, Marsilio Ficino, o Nicolás de Cusa. Concibieron la fantasía y la memoria como el lugar privilegiado donde a cualquier hombre se le hace presente lo maravilloso, lo numinoso, lo divino, al hacerse cargo de la posibilidad de la revelación, la creación o de una salvación ultramundana.

Según la *teología iconográfica* de Johann Arndts de 1597, se debe establecer un paralelismo entre *el libro de la naturaleza* y *el libro sagrado*, haciendo un uso distinto en cada caso de la fantasía, como si la realidad sensible fuera una simple representación de un mundo metafísico previo en virtud de determinados arquetipos o simbolismos figurativos. Por su parte Nicolás de Cusa rechazó la teoría de la doble verdad de Averroes y el averroísmo latino, al proponer este ideal sincretista como fundamento y condición de posibilidad de la propia religión. A partir de entonces la filosofía y la espiritualidad occidental vendrán caracterizadas por tres rasgos: a) el reconocimiento de la *esencia y existencia divinas*; b) la caracterización de la ciencia como una secularización del *logos cristológico*; c) la referencia a un *mundo primordial creado*, objeto

de una sabiduría natural, al que se atribuye un tiempo natural e histórico, regido a su vez por la providencia divina.

La *filosofía perenne* tuvo a este respecto cuatro momentos principales: a) *período inicial* con Proclo, Plotino y Filón de Alejandría; b) *período medieval intermedio* con Gregorio de Nisa, Jerónimo, Orígenes, Agustín de Hipona, Isidoro de Sevilla, Hildegarda de Bingen, Beda el Venerable, Dionisio Areopagita, Joaquín de Fiore, Raimundo Lullio, Scoto Eriúgena y Paracelso, entre otros; c) *fase final* en los *inicios de la modernidad*, con Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Giordano Bruno, Pico de la Mirandola, Reuchlin, Ricius, Böhme, la cábala judía y cristiana, Bacon, Annio de Viterbo, o Alstedes; d) *fase crítica actual* donde se cuestiona el intento por parte de Schelling de recuperación de una filosofía medieval de tipo organicista, espiritualista, secularizada (crisológica) y panteísta. A partir de entonces a la *filosofía perenne* se le critica la circularidad y las dependencias extrarracionales de su pretendido carácter autofundado.

Para llegar a estas conclusiones la publicación se articula alrededor de dos temas emblemáticos de la *filosofía perenne*: 1) El *completo dominio* con que Dios gobierna el mundo, concibiendo al hombre a modo de un microcosmos que imita al macrocosmos, o de una imagen que imita a un arquetipo previamente dado; 2) La *teología del tiempo* final o apocalíptico, frente a un tiempo histórico o de redención, con un carácter cada vez más circular y cerrado, como si sus pretensiones de validez fueran ilimitadas.

La exposición de Wilhelm Schmidt-Biggemann recalca los desenfoces y unilateralidades de la *filosofía perenne*, sin concederles ninguna vigencia actual. Sin embargo cabe plantearse tres cuestiones a este respecto: a) ¿Hay que abandonar los ideales de la *filosofía perenne*, cuando también se hicieron en la teoría de la ciencia posterior? b) Por otro lado, ¿se puede identificar la espiritualidad occidental con la *filosofía perenne* neoplatónica, excluyendo otros posibles usos más edificantes, ya sea por parte de la espiritualidad oriental, o del aristotelismo y del tomismo? c) Finalmente, ¿se puede postular una ruptura radical con los procesos de espiritualización y de racionalización occidental, al modo como propone el *postmodernismo* filosófico, cuando tampoco se propone ningún tipo de espiritualidad o de racionalidad que haga sus veces?

Carlos Ortiz de Landázuri